

на рефлексию, то есть в плоскость интеллектуального конструирования. Самодостаточность личной интеллектуальной деятельности, получившая оправдание в принципах созданной логической культуры средневекового западного мира, позволила впоследствии обнаружить в мышлении основание толерантного отношения к окружающей меня действительности.

О. М. Мухутдинов
Екатеринбург

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ КОНСТИТУЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Относительно какого-либо явления, которое может стать предметом самостоятельного исследования, надлежит прежде всего выяснить, в границах какой науки следует это явление изучать и какие методы будут наиболее подходящими для обнаружения и раскрытия его сущности. Традиционный способ постановки вопроса о сущности, имеющий в виду что-определенность предмета, предполагает в качестве логической формы ответа высказывание «нечто есть нечто». Высказанное таким образом суждение понимается в логике как определение. Задача науки заключается в том, чтобы дать определение понятию исследуемого предмета и затем, исходя из полученного понятия, дать по возможности полное и точное описание явления.

В отношении ряда явлений полнота и точность описания могут быть достижимы, но существуют и такие, для которых указанные характеристики оказываются излишними. Кант в трактате «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» упоминает о ясных и простых понятиях, употребление которых не вызывает никакого недоразумения,— несмотря на то, что значение этих понятий вряд ли когда-либо может быть раскрыто посредством определения. Понятие толерантности является, на первый взгляд, совершенно прозрачным и само собой разумеющимся, но именно такая простота и ясность должны вызывать

настороженность. Речь идет о том, что феномен толерантности проявляется в различных ситуациях и различным образом, а это означает, что существует и расхождение в понимании толерантности. Задача исследования в случае, когда явление допускает множество толкований, заключается поэтому в том, чтобы попытаться вывести некоторую общую идею, лежащую в основании различных представлений.

Таким образом, возникает вопрос относительно формально-логического определения толерантности. Такое определение, тем не менее, вряд ли может быть достигнуто, поскольку толерантность, как было указано ранее, представляет собой феномен, существующий в многообразных проявлениях, поэтому любая попытка дать «общее понятие толерантности» может привести к размытости понятия. С другой стороны, стремление исходить из понимания толерантности, ограниченного конкретной областью действительной жизни (предполагая, что историческое также принадлежит действительному) приводит к неоправданному сужению поля исследования, ибо о толерантности говорится в различных значениях. Традиционные приемы школьной логики оказываются недостаточными в отношении исследования сущности искомого явления, что, впрочем, не означает, что они не могут быть полезными в другом отношении,— например, в том, что касается общей правильности построения рассуждения.

Логика толерантности должна быть поэтому понята как логика конкретной предметной области, вне возможных тенденций обоснования внутренней необходимости или универсальной ценности явления. При этом целью исследования остается прояснение значения понятия «толерантность», что предполагает феноменологическое видение сущности (*Einsicht in das Wesen*). Вопрос о сущности — если сущность понимается не онтически, а онтологически,— предполагает постановку вопроса о происхождении феномена, другими словами, речь идет не о формально-логической дефиниции, а о феноменологической конституции понятия толерантности. Вне всякого сомнения, толерантность является действительным феноменом фактической жизни, поэтому рассуждения о ее принципиальной невозможности

не касаются сути дела. Но точно так же можно утверждать, что толерантность не является возможной при любых условиях. Задача феноменологической логики определена тем самым как исследование конститутивных элементов толерантности.

Вопрос о сущности толерантности, поставленный на почве феноменологии, формулируется следующим образом: «Как возможна толерантность?»

Толерантность возможна как феномен политического мира. Тем не менее тезис остается совершенно не проясненным до тех пор, пока не указано, каким образом возможен политический мир. Возникновение политического мира является предметом феноменологии политического мира, один из вариантов которой излагается, в частности, Клаусом Хельдом. В соответствии с феноменологической теорией, политический мир возникает в определенных исторических условиях, при этом движение развивается в двух основных направлениях. С одной стороны, речь идет о возникновении у большинства некоего чувства всеобщего, о чем говорит Гераклит. Ибо первоначально большинство (οἱ πολλοί) не понимает вечно сущую речь (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' εὐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι), т. е. не обладает способностью к восприятию всеобщего интереса, руководствуясь частными целями. Поэтому большинство находится в разладе с тем, с чем оно пребывает в самом непосредственном общении. Другими словами, большинство не видит, что горизонтом совместного существования является общий мир. Несмотря на то, что *ξυνόν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονέειν* — здравый рассудок у всех общий, а значит, существует и возможность для понимания мира как общего горизонта действительной жизни, большинство предпочитает отворачиваться в свой собственный мир, а потому приравнивается Гераклитом к спящим (τοῖς ἐγρηγόροσιν ἕνα καὶ κοῖνον κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοίμωμένων ἕκαστον εἰς ἰδίον ἀποστρέφεισθαι).

Поэтому для возникновения политического мира оказывается недостаточным наличие здравого смысла. Политический мир конституируется благодаря *sensus communis*, общему чувству, о котором Кант говорит в § 40 «Критики способности суждения». Под *sensus communis* Кант

понимает «die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. Beurteilungsvermögen verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten», «идею общего для всех чувства, т. е. способности выносить суждения, которая в своей рефлексии мысленно (a priori) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение словно бы считалось с совокупным человеческим разумом». Таким образом, второй важный момент конституции политического мира заключается в том, что осуществляется трансценденция, позволяющая расширить границы представления собственного мира до понимания существования как бытия в мире вообще. Если общее чувство предполагает: 1) возможность самостоятельного мышления; 2) возможность постановки себя на место другого; 3) мышление в согласии с самим собой,— то из этого следует, что общее основание политического мира, а значит, общий фундамент толерантности, оказывается достигнутым.

Тем не менее следует признать, что анализ феномена политического мира является только промежуточным звеном на пути формирования ясного представления о сущности толерантности. Ибо феноменологическое исследование должно касаться самого основания явления — в этом смысле мир является непосредственно данным феноменом, который базируется на конкретной онтологии. Поэтому до тех пор, пока не будет поставлен вопрос об онтологических основаниях политического мира, остается непроясненной проблема возникновения не только феномена толерантности, но и феномена политического мира как такового. Ибо феноменология политического мира исходит из представления об общем движении от присущего каждому мнения (δόξα) к некоему общему знанию (ἐπιστήμη), где политический мир является опосредствующим моментом перехода. Политический мир представляет собой некую форму совместного бытия, при которой каждый может участвовать в принятии решений, оказывающих непосредственное влияние на существование политического образования. Здесь, помимо всего прочего, можно искать и основания для появления философии, которая в качестве формы существования свободы

требует конкретных исторических условий, обеспечивающих возможность видения всеобщего. Но философия возникает не просто вследствие существования определенного политического устройства — в этом случае всякая развитая демократия должна была бы обладать способностью к «производству» философских систем,— но предполагает наличие онтологической трансценденции, превосходящей любую возможность расширения представления о границах частного мира и возвышения до понимания наличия мира как тотальности существования. В таком случае и идея толерантности должна получить более детальное освещение, поскольку в феноменологической онтологии можно поставить вопрос о способе существования, который является непосредственным основанием указанного феномена.

То, что феноменология мира всегда связана с определенным пониманием бытия, можно показать на историческом примере. Диалог Платона «Софист» посвящен конкретной проблеме — исследованию определения софиста. Сам диалог в этом исследовании распадается на две части, первая из которых является подготовительной, а вторая носит собственно философский характер, поскольку речь в ней идет о проблемах бытия и небытия, о возможности существования истинных и ложных утверждений. Поэтому традиционно считается, что первая часть представляет собой некое диалектическое упражнение, без которого можно было бы вполне обойтись, и Платон оказал бы огромную услугу всем последующим поколениям исследователей, если бы избавил их от необходимости разбираться в хитросплетениях диалектических построений. И действительно: Платон, утверждая, что поиск определения софиста — дело чрезвычайно сложное, ибо софист сопротивляется возможности подведения под какое-либо определение, постоянно ускользая в область невидимого, предлагает сначала заняться исследованием чего-то более известного и само собой для всех разумеющегося. В качестве такого примера Платон берет рыбака, а затем, применяя принцип дихотомического деления, показывает, что, собственно, является предметом определения. Ибо рыбак является истинным знатоком своего дела, он является неким охотником, занимающимся водной разновидностью охоты (рыбо-

ловством), причем той ее частью, которая носит название ударной, когда «ударяют крюком ... каждый раз в голову и рот рыбы, которую ловят, затем она извлекается с помощью удилиц из прутьев и тростника» («Софист», 220. С. 11). После этого, указав на некое сходство между софистом и рыболовом, Платон переходит к дефиниции самого софиста, осуществляя исследование четырьмя различными способами. Четвероякое «определение» софиста является, по сути дела, конституцией понятия, предполагающей конкретную логику исследования искомой предметной области.

В действительности в диалоге Платон осуществляет определение софиста не из некоторой абстрактно-логической теории, но выстраивая мир, в котором обитает софист. Пример с рыболовом представляет собой не просто некоторое вводное диалектическое ухищрение, но является выражением общего герменевтического принципа — следовать от известного для нас к известному по природе. Поскольку софист допускает возможность существования ложных утверждений, т. е. утверждений о несуществующем, его мир основывается на представлении о небытии. В противоположность этому философ полагает в основание собственного мира некое понятие бытия. Поэтому, в связи с тем, что мир всегда является миром действительной жизни, исследование бытия — философия — возникает не как оторванная от жизни теоретическая конструкция, но принадлежит самой жизни. Вопрос о происхождении философии из фактической жизни — центральная проблема феноменологической онтологии (для примера можно взять «*Sein und Zeit*» Мартина Хайдеггера).

Поэтому зафиксированная в феноменологии политического мира позиция, в соответствии с которой переход от мнения к знанию осуществляется посредством возникновения политического мира, нуждается в уточнении. Ибо такой переход оказывается невозможным вне существенной разработки онтологической проблематики.

Поэтому общий тезис доклада звучит следующим образом: основанием для понимания феномена толерантности является совместное бытие или сосуществование (*Mitsein, Mitdasein*).

Вопрос о совместном бытии, т. е. о сосуществовании,

дает, помимо всего прочего, возможность определения «субъекта» толерантности — не в том случае, когда толерантность понимается в качестве навязанного извне феномена, но когда толерантность является внутренним принципом существования определенного политического образования. Если толерантность предполагает внимание к существованию другого, то вторым конститутивным моментом понятия становится принцип, лежащий в основании понимания совместного бытия. Если принцип, благодаря которому нам становится известным существование наличного бытия — т. е. природы — понимать как сознание, то принцип, в соответствии с которым возникает способность принимать во внимание способ существования другого, есть совесть. При этом совесть не следует толковать как некое этическое понятие — этика, понимаемая в узком смысле как наука о морали, есть вырожденная онтология,— совесть в данном случае следует воспринимать именно как способность онтологического понимания, благодаря которому открывается бытие другого. Сознание и совесть происходят из общего источника; доказательством тому является общее родство глаголов «видеть» и «ведать». Поэтому Аристотель связывает стремление к познанию в первую очередь со стремлением к зрительным восприятиям. Слова «сознание» и «совесть» являются следствием буквального перевода одного латинского слова — «conscientia». Scientia при этом переводится сначала как «знание», а затем — как «весть». Таким образом, онтологически понятый феномен совести является «видящим» — т. е. понимающим — знанием, которое представляет некую весть о другом существовании. Поэтому феноменологическая интерпретация понятия «совесть» является ключом к проблеме анализа совместного бытия как основания феномена толерантности.

У Хайдеггера, который использует термин «das Gewissen» — «совесть» — в качестве экзистенциально-онтологического понятия, этот термин указывает прежде всего на две принадлежащих сущности сущего-Dasein онтологические возможности, которые характеризуются как собственное (подлинное) и несобственное (неподлинное) существование. Если рассматривать сущность человека как тотальность способов его существования вообще, то неподлинное

существование представляет собой погруженную в das Man неразличенность онтологических возможностей, которая в конечном счете закрывает доступ не только для выяснения действительных оснований существования человека и определения самого этого существования исходя из несоответствующих предмету исследования онтологических категорий, но, как следствие, и для определения сущности принадлежащей сущему-Dasein метафизики. Существование человека — определяемое Хайдеггером как «забота» — должно быть поэтому схвачено как единство подлинных онтологических возможностей. Действительное существование должно быть понято как экзистенция. Понимающее раскрытие экзистенции как собственного существования человека полагается Хайдеггером в качестве совести.

Значимым моментом для понимания этого феномена оказывается тот факт, что совесть сама принадлежит структуре заботы как существования человека, и это определяет внутренний характер влияния совести на принятие решения в некоей ситуации.

Тем самым определена общая идея феноменологической логики толерантности: логика толерантности предполагает категориальное ограничение предметной области исследования, при котором становится видимым сам исследуемый феномен. Разумеется, речь не идет о том, что толерантность может быть описана только посредством онтологических предикатов сосуществования и совести. Толерантность является сложным синтетическим феноменом, что и определяет саму методологию исследования.

Д. В. Котелевский
Екатеринбург

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ПРЕДЕЛ СООБЩЕСТВА

Существующую ситуацию в области исследований толерантности можно определить как расплывчатость и неопределенность основных понятий. Количество публикаций и конференций лишь увеличивает эту неопределенность,